“天道”与“古道”
——汉武帝的礼乐兴作及其文学史意义

黄 若 舜

(南京大学 文学院, 南京 210023)

摘　要: 汉武帝时期礼乐观念的转变促成了辞章地位的升格与文辞意识的兴起。在制礼作乐的过程中,汉武帝有意扬弃传统、甚至去历史化,转而采取宗教化的路径,一变“法古制礼”为“奉天制礼”。这种由“古道”至“天道”的转变重新鼓荡起汉帝国的神话想象与诗性激情,诞育出文学史上极富个性的一代文学家。

关键词: 天道;古道;礼乐;文辞

中图分类号:K 234. 1　　**文献标识码:**　　**文章编号:**1000-5919(2024)06-0066-12

公元前 141 年,一代雄主汉武帝刘彻登基,开启了近五十四年的统治。在位之时他斥境广土,建威四垂,对内则完成了一系列礼乐兴作。伴随制礼作乐的进程,“文辞”的意义获得了空前凸显。作为历史上实现文化统一的关键时期,汉武帝时代涌现了一批职业文章家,他们的文辞造作使“文章”升格为经国之用,服务于大一统帝国的文化建设。这为中国文化的后续发展奠定了崇尚文辞的基调。

关于这些现象,前辈学者曾有过剖析,但仍有剩义值得发掘。① 本文认为,这一文辞地位的提升与武帝朝变“法古制礼”为“奉天制礼”的观念转向有关。为达成绍休三代、文化一统的目标,汉武帝在兴作礼乐的过程中有意扬弃“古道”,贬抑传统乃至去历史化;转而以尊奉“天道”的方式创建帝国宗教。这一变化大大激扬起文辞的诗性想象与个性创造力,造就了“辞藻竞骛”的尚文之世。而要厘清这些问题,当首先从汉武帝“抑学兴文”的文化统一策略论起。

一、“抑学兴文”与汉武帝的文化统一策略

郭绍虞考察早期“文学”观念的变迁时指出,“文(文章)”“学(文学)”二者直到汉代才开始清晰地显出分化之迹,不再统合于浑整的“文学”观念之中。② 事实上这种分化不只体现在语词上,更体现于汉代思想、制度诸方面。通常认为,汉代的“文”“学”基本是并兴的,这实际上忽视了二者间的潜在张力。《文心雕龙 · 时序》云:

> 施及孝惠,迄于文景,经术颇兴,而辞人勿用,贾谊抑而邹枚沈,亦可知已。逮孝武崇儒,润色鸿业,礼乐争辉,辞藻竞骛……于是史迁、寿王之徒,严、终、枚皋之属,应对固无方,篇章亦不匮,遗风余采,莫与比盛。③

刘勰留意到汉代“文”“学”的兴盛并不同步,“经术”先于“辞章”在文景之世兴起,至武帝时则既

收稿日期:2023-10-18
作者简介:黄若舜,南京大学文学院副教授。
基金项目:国家社科基金项目“《春秋繁露》文本构成与‘董仲舒学派’研究”(21CZW015)。

① 徐公持指出:“汉代实现文学繁荣的基本背景是皇权体制下礼乐制度的建立和强化,‘礼乐争辉’之下,乃有‘辞藻竞骛’。”徐公持:《“礼乐争辉”与“辞藻竞骛”——关于秦汉文学发展的制度性考察》,《文学遗产》2011 年第 1 期,第 13 页。

② 郭绍虞:《文学观念与其含义之变迁》,《照隅室古典文学论集》,上海:上海古籍出版社 1983 年版,第 91 页。

③ 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷九,北京:中华书局 2012 年版,第 536 页。

“崇儒”又“好文”,遂出现了“礼乐争辉,辞藻竞鹜”的文化盛世。但实际上,武帝朝的“文”与“学”也不总是相辅相成的,当中隐含着复杂微妙的对峙与斗争。

要理解这种“文”“学”之间的张力,当体知秦汉统治者追求文化“大一统”的宏图远略。相较于辞章,统治者更容易对学术产生警惕。任何一种学术必浸淫于深厚的历史传统或地域性传统之中,形成精致而自足的内部体系。固守“传统”的学者时常是古非今,甚至与政治力量结合造成“文化割据”的局面,阻挠文化统一。从文化生态上说,多元的学术传统诚为幸事;但对统治者而言,这无疑有着韩非所谓“以文乱法”的风险。

秦汉政治家在寻求文化统一的过程中,必然要直面由各类学术传统所造成的“是古非今”与“文化割据”状态,且往往动用政治权威进行压制。武帝即位之初王官学、百家言乃至神仙方技之类的外道杂学林立朝野。其中“河间”与“淮南”两大学术集团最具有文化割据性质。《汉书·献王传》载:“河间献王德以孝景前二年立,修学好古,实事求是……繇是四方道术之人不远千里,或有先祖旧书,多奉以奏献王者,故得书多,与汉朝等。是时,淮南王安亦好书,所招致率多浮辩。”①这点出了当时一南一北两大学术中心。二王皆延致宾客,河间“筑日华宫,置客馆二十余区,以待学士,自奉养不逾宾客”②,淮南则“招致宾客方术之士数千人”③,可见蔚为声势。

河间为汉代古学渊薮,但献王的学术与礼乐却遭到同样好儒术的武帝的打压。《汉名臣奏》引杜业奏曰:

> 河间献王经术通明,积德累行,天下雄俊众儒皆归之。孝武帝时,献王朝,被服造次必于仁义。问以五策,献王辄对无穷。孝武帝艴然难之,谓献王曰:“汤以七十里,文王百里,王其勉之。”王知其意,归即纵酒听乐,因以终。④

河间学术之所以令武帝异常敏感,据成祖明考辨是由于河间学派已围绕《周官》构建起一套“天子礼”,试图将天子权威限于周制的框架内,这自然为武帝所不容。⑤ 汉末临硕(也作“林硕”,字孝存)曾言“武帝知《周官》末世渎乱不验之书”⑥,武帝排击《周官》的真实用意便在于打压“河间周制”。

与河间相比,淮南集团“浮辩”的风格倒似乎颇合武帝的胃口。刘安未反之前,武帝甚尊异之,“安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之;使为《离骚传》,旦受诏,日食时上;又献《颂德》及《长安都国颂》,每宴见,谈说得失及方技赋颂,昏莫然后罢”⑦。但事实上,淮南学术并非全是神仙、养生、赋颂一类虚辞,观《淮南鸿烈》,书中体现着鲜明的南学旨趣,与中央所尚黄老刑名及后来的《春秋》公羊学多有对立之处。书中时而抨击名法之治“若不修其风俗,而纵之淫辟,乃随之以刑,绳之以法,虽残贼天下,弗能禁也”⑧;时而讥刺儒家经典“《诗》《春秋》,学之美者也,皆衰世之造也,儒者循之以教导于世,岂若三代之盛哉”⑨;甚而公然借《左传》文意鼓吹“天子失道,守在诸侯”⑩。淮南学术鲜明的地域文化特色也潜在滋长了刘安的骄纵不臣之心,他后来的反叛便导源于“其群臣宾客,江淮间多轻薄,以厉王(刘长)迁

---

① 《汉书》卷五三《景十三王传》,北京:中华书局 1962 年版,第 2410 页。
② 旧题刘歆撰,葛洪集:《西京杂记校注》第四,上海:上海古籍出版社 1991 年版,第 193 页。
③ 《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》,第 2145 页。
④ 《史记》卷五九《五宗世家》裴骃集解引,北京:中华书局 1959 年版,第 2094 页。
⑤ 成祖明:《河间献王与景武之世的儒学》,《史学集刊》2007 年第 4 期,第 69—74 页。
⑥ 贾公彦:《序周礼废兴》,郑玄注、贾公彦疏:《周礼注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局 2009 年版,第 1371 页。
⑦ 《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》,第 2145 页。
⑧ 刘文典:《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族训》,北京:中华书局 2013 年版,第 680 页。
⑨ 刘文典:《淮南鸿烈集解》卷十三《泛论训》,第 427 页。
⑩ 刘文典:《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族训》,第 689 页。

死感激安”①。

相较而言,统治者对于文辞则无须这般警惕,那些并无深厚“学养”、凭借文章口辩之能谋生的游士显然更容易被中央“收编”,从邹阳、枚乘、庄忌、枚皋、司马相如等文士的经历中便不难见出这点。伴随着政治统一的逐步实现,战国纵横家游走于藩国的流风渐寝,文辞之士最好的出路唯有群趋汉廷,入仕中朝。汉自武帝之后入仕无非两途,“以儒术进”或“以文章显”②,二者分别取径外朝与中朝。因此从制度上武帝就将“文”与“学”做了分化,并形成了中朝文辞与外朝儒术的隐然对峙之局。班固《两都赋序》论及献赋的盛况时称:“言语侍从之臣,若司马相如、虞丘寿王、东方朔、枚皋、王褒、刘向之属,朝夕论思,日月献纳;而公卿大臣,御史大夫兒宽、太常孔臧、大中大夫董仲舒、宗正刘德、太子太傅萧望之等,时时间作。”③内、外朝臣之间有“朝夕论思,日月献纳”与“时时间作”之别,便暗示了这种分化。言语侍从随侍君王,大多真心拥护大一统,为天子制作的“文章”往往成为了帝王统一意志的延伸。汉武帝本人的文章便多经侍从之手加工润色,《汉书》载武帝赐书刘安“常召司马相如等视草乃遣”④。又《文心雕龙·诏策》云:“观文景以前,诏体浮新,武帝崇儒,选言弘奥。策封三王,文同训典;劝戒渊雅,垂范后代。及制诏严助,即云‘厌承明庐’,盖宠才之恩也。”⑤

总之,从“文化大一统”的角度思考当时的“文”“学”关系,不难察知二者之间微妙的张力。汉武帝既想利用已有的学术传统,又高度警惕其中的分裂倾向与教条化色彩;而对于辞章之士,则大加笼络收入中朝,使“文章制作”成为了君王意志的延伸,并以此作为压制学术异见的重要手段。如此一来,文辞的政治意义急剧提升,这点自然也遭到后世儒家的诸多批评。而要更深入地理解汉武帝抑学兴文的思路与当时“辞藻竞骛”的文学史现象,则有必要回到那个“礼乐争辉”的历史现场,体知他从“法古制礼”转变为“奉天制礼”的心路历程。

二、从“法古制礼”到“奉天制礼”

综观汉武帝文化建设的思路,抑学兴文与其本人制礼作乐的思想是合拍的,当中都内含一种不拘传统、大胆创制的政治逻辑以及通变制宜的色彩。在“文”“学”之间,前者显然更契合武帝这方面的意志与需求。“学术”天然具备“历史性”,对于有着深厚学养的学士而言,礼乐制作不可能真正产生“新意”,任何制作实际上都基于对文化传统的祖述与传承。而“文辞”在当时则意味着“诗性”和僭越传统的欲望,表征着开创的倾向。这种僭越历史的创造欲正是武帝“好文辞”背后的深层意志,也是其礼乐思想由“古道”转向“天道”的根源。

武帝的礼乐改作并非心血来潮,从过程上看也非一蹴而就。实际上自王者初御,“汉兴已六十余岁矣,天下艾安,搢绅之属皆望天子封禅改正度也”⑥,孝武一朝的礼乐兴作实可理解为君王、公卿、儒生、方士几经醖酿、长达数十年的政治谋划,而这场筹谋自始便颇遇周折。众所周知,汉初制礼“皆袭秦故”,而秦礼原就因采择六国礼仪而“不合圣制”⑦。《后汉书·曹褒传论》云:“汉初天下创定,朝制无文,叔孙通颇采经礼,参酌秦法,虽适物观时,有救崩敝,然先王之容典盖多阙矣。”⑧因此,制礼作乐首先碰到的难题便是礼乐之文缺微,尤其在“天子礼”方面缺乏经典依据。据《汉书·艺文志》所载,周代天

① 《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》,第 2146 页。
② 《汉书》卷五八《平津侯主父列传》,第 2634 页。
③ 班固:《两都赋序》,萧统编,李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社 1986 年版,第 2—3 页。
④ 《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》,第 2145 页。
⑤ 杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷四《诏策》,第 262 页。
⑥ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1384 页。
⑦ 《史记》卷二三《礼书》,第 1159 页。
⑧ 《后汉书》卷三五《张曹郑列传》,第 1205 页。

子礼已因“诸侯将逾法度,恶其害已,皆灭去其籍”而散失,汉家制礼时无可稽考,至宣帝时后仓更是勉为其难“推士礼而致于天子之说”①。汉代雅乐也出现了类似情况,乐官制氏“但能纪其铿枪鼓舞,而不能言其义”②。可见,容典之缺令“法古制礼”一途显得困难重重。

最初武帝显然更亲近主张“法古制礼”的儒家“鲁学”一系,他本人的儒学修养本多源于鲁学。武帝即位之初,窦婴、田蚡举荐赵绾为御史大夫、帝师王臧任郎中令。③ 二人以制礼作乐为名,发动了一场意在遏制权贵、强化皇权的改制运动,“欲议古立明堂城南,以朝诸侯,草巡狩封禅改历服色事未就”④。然而实践证明申公及其弟子质厚少文、恭默守道的纯儒做派,无法满足武帝的治国需求。于他而言礼乐“稽古”与否并不重要,重要的是如叔孙通一般因时制宜将礼文作出,尽速强化天子权威。而他信赖的师长在此事上也最终令他失望。先是在“请立明堂”时竟迂腐地考据古制,导致“不能就其事,乃言师申公”⑤;其后改革又过于激进,因“举适诸窦宗室毋节行者,除其属籍”“请无奏事东宫”⑥而开罪于窦氏,导致了凄惨的下场。改制运动的惨淡收场使得朝权移归窦太后,对急于上位的武帝造成沉重打击。鲁学派之迂直泥古、难于创建,尚可征之于后来的群儒议封禅事,《史记·封禅书》云:

> 群儒既以不能辩明封禅事,又牵拘于诗书古文而不敢骋。上(汉武帝)为封祠器示群儒,群儒或曰“不与古同”,徐偃又曰“太常诸生行礼不如鲁善”,周霸属图封事,于是上绌偃、霸,尽罢诸儒不用。⑦

钱穆据《史记·儒林列传》指出周霸、徐偃皆申公弟子,此派“谨守旧闻”“牵拘于诗书古文而不敢骋”之态一望可知。⑧

理解了改制失败的背景以及武帝的个人心态,方能体会《天人三策》的意义。笔者认为,正是此番对策促成了汉武帝礼乐思想的转变。回到二人遇合的历史现场,便不难理解他在制礼作乐的过程中,为何常有去古而趋新的任意造作之举。第一策中,武帝上来便问道:

> 盖闻五帝三王之道,改制作乐而天下洽和,百王同之。当虞氏之乐莫盛于《韶》,于周莫盛于《勺》。圣王已没,钟鼓筦弦之声未衰,而大道微缺,陵夷至虖桀纣之行,王道大坏矣。夫五百年之间,守文之君,当涂之士,欲则先王之法以戴翼其世者甚众,然犹不能反,日以仆灭,至后王而后止,岂其所持操或誖缪而失其统与?固天降命不可复反,必推之于大衰而后息与?乌虖!凡所为屑屑,夙兴夜寐,务法上古者,又将无补与……子大夫明先圣之业,习俗化之变,终始之序,讲闻高谊之日久矣,其明以谕朕。⑨

关于对策时间,持“建元说”“元光说”者向来各执一词。⑩ 实际上,策问中“改制作乐”“务法上古”等敏感内容以及武帝流露出的挫败感都表明,第一策的发生时间去鲁学派改制失败未远,当作于建元二年之后不久。不难见出,汉武帝在策问中显露出中衰之忧,他对改制作乐能否抵御“日以仆灭”“推之于大衰而后息”的“历史进程”感到焦虑。而从“五百年”“犹不能反”“终始之序”诸语来看,他很可能为当时盛行的自然史观所影响。“五百之运”的提法肇自周太史儋或孟子,此说以五百年为周期,宣扬一种

---

① 《汉书》卷三十《艺文志》,第 1710 页。
② 《汉书》卷二二《礼乐志》,第 1043 页。
③ 按:王臧曾为帝师事见钱穆考证。钱穆:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆 2017 年版,第 197 页。
④ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1384 页。
⑤ 《史记》卷一二一《儒林列传》,第 3121 页。
⑥ 《史记》卷一百七《魏其武安侯列传》,第 2843 页。
⑦ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1397 页。
⑧ 钱穆:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,第 221 页。
⑨ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第 2496—2498 页。
⑩ 关于对策时间诸说,详见刘跃进:《秦汉文学编年》,北京:商务印书馆 2006 年版,第 130—132 页。

“一姓不再兴”式的天命转移观念。李约瑟指出“五百年”与木火土三星的会合周期有关,大致合于历法二十七章之数①,汉人贾谊、司马迁等亦倡此说,这是一种受天象与历法支配的自然史观。缘于司马迁所说的“孔子卒后至于今五百岁”②,汉武帝面对这一预言势必会生发关于汉祚存续的深重忧虑。若应此谶,他正好面临“日以仆灭”的中衰之厄。这便是武帝作为“守文之君”,仰观天道、察见前史所不得不承当起的巨大忧患。

而“终始”作为战国秦汉间的流行语则为黄老之常言。《史记·三代世表》记有《黄帝终始传》,《汉书·艺文志》“阴阳家”著录“《公梼生终始》十四篇”“《邹子终始》五十六篇”两种,其中后者注云“传邹奭始终书”。③ “终始”概念与黄老道术对于“常道”的发现有关。黄老学派认为宇宙常则具有“穷则反,终则始”④的循环特征和节律感,如《吕氏春秋·大乐》云:“浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。”⑤这种终始循环的宇宙论转化为一种自然史观,认为人事盛衰也潜在地受到宇宙常则的支配,呈现出不可抗的自然之势。

不论是“五百之运”或是“终始之序”,这类具有“常道”意味的自然史观对于人事的消极影响显而易见。老子云“不知常,妄作凶”⑥,面对物极必反、盛极而衰的历史常态,当时的统治者倾向于将“现实”作为难以移易的实体接受下来,一如老学所倡“以辅万物之自然,而不敢为”⑦;而非积极创变,强有力地改造现实。当所有的人文制作都可能被诋为“妄作”时,“法古制礼”自然也会在黄老政治当路的时代遭到扼杀。

综上可见,建元二年之后,汉武帝陷于颓靡的心态之中,他对“法古制礼”一途感到困惑,充满宿命感的“常道”更严重压抑其内心中的“制作”激情。正是在这样的背景下,董仲舒的对策显得至关重要,《三策》的出现标志着终于出现了一种积极能动、崇尚人文制作与变革现实的历史哲学。董仲舒以其义理融贯、斐然成章的答问,帮助汉武帝整饬虚无的历史观与涣弛的心理状态,完成了一次“精神突围”。

董仲舒在对策中首先修正了黄老学派的“天”“道”关系,将“天”重新扶正为至高存在。在黄老学派的天道学说中,“道”比“天”具有更高的优先级。老子云:“天法道,道法自然。”又云:“象帝之先。”河上公注“象帝之先”云:“道似(自)在天帝之前,此言道乃先天地之生也。”⑧这一看法开启了晚周的自然主义天道观。而到了董仲舒这里,老子所主张的“天”“道”关系显然为其所颠覆,《天人三策》中的名言“道之大原出于天,天不变,道亦不变”⑨,意味着“道”并不高于天,反而源自于“天”。董仲舒的“天”固然有阴阳五行的自然哲学因素,但首先是一个“老天爷”的形象。这位郡县时代的“群物之祖”“百神之君”,与旧宗法时代主宰人世的至上神“天帝”异曲同工。更值得注意的是,他重新梳理“天”“道”关系的真正目的,实在于将人从自然之道与宇宙常则中解放出来,重振儒家的人文精神。他在回应武帝时说道:

> 夫人君莫不欲安存而恶危亡,然而政乱国危者甚众,所任者非其人,而所繇者非其道,是以政日以仆灭也。夫周道衰于幽厉,非道亡也,幽厉不繇也。至于宣王,思昔先王之德,兴滞补弊,明文武之功业,周道粲然复兴……此夙夜不解行善之所致也。孔子曰“人能弘道,非道弘人”也。故治乱废兴在于己,非天降命不可得反,其所操持誖谬失其统也。⑩

---

① 李约瑟:《中国科学技术史》第三卷《数学、天学和地学》,北京:科技出版社2018年版,第409—412页。

② 《史记》卷一百三十《太史公自序》,第3296页。

③ 《汉书》卷三十《艺文志》,第1733页。

④ 黎翔凤:《管子校注》卷十四《四时》,北京:中华书局2004年版,第857页。

⑤ 许维遹:《吕氏春秋集解》卷五《仲夏纪》,北京:中华书局2009年版,第108—109页。

⑥ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》上篇,北京:中华书局2008年版,第36页。

⑦ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》下篇,第166页。

⑧ 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局1993年版,第15页。

⑨ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2518—2519页。

⑩ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2499—2500页。

此节的核心便在于“人能弘道,非道弘人”一语,在他看来人类的历史进程固然系于“天命”,但由于天人感应的存在,“天命”的归属又取决于人能否“弘道”。上天监临人事,幽厉不由道则周衰,周宣王由道则复兴,故“治乱废兴在于己”。如此一来,人事成为了左右历史发展最终的决定性力量。显然,董仲舒的“新天道观”屡陈“天心”,实则大大彰显了“人”的意义,其真实用意便是高扬儒家所推崇的人文精神,以对抗自然史观带来的虚无感。这种见解帮助汉武帝从“常道”中挣脱而出,逐步开启了汉帝国的有为政治。

在礼乐与制度建设方面,董仲舒“应天改制”的思想更是给了汉武帝莫大的启发,间接帮助他脱出“法古制礼”的拘绊。在充满权变意味的公羊学看来,《春秋》之制本就是孔子损益三代之创变,非纯复古制。观《公羊传》,何休解诂便特别提及所谓“春秋制”,如隐公元年经文“车马曰赗,货财曰赙,衣被曰襚”一句,何休便言明“此者春秋制也”①。这种制度改革方面的灵活性在董仲舒的思想中深有体现。《春秋繁露·楚庄王》中,他将千古不易之“道”与随时损益之“制”加以区分,围绕“王者必改制”展开了大段论述。在他看来,《春秋》虽“善复古”,却不是复古“制”,而是复古“道”,所谓“大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故,亦何改哉”;至于“徙居处、更称号、改正朔、易服色”之类,则应“顺天志”完成制度调整。此说大大释放了汉武帝心中创业垂统的“制作”激情,为其后摆脱复古派掣肘、肇造一系列制度埋下了伏笔。

但应当注意,董仲舒虽促成汉武帝礼乐思想的转变,二人之间却存在深刻的分歧。首先,仲舒“改制”“作乐”分前后两步,“改制”乃振衰起敝的变救之策,非治定之后的礼乐兴作,这点徐兴无已作过深入辨析。② 根据公羊家的认识,孔子创变出“春秋制”意在“改周之文,从殷之质”③,革除周末以来的文过之敝。《天人三策》云:“继治世者其道同,继乱世者其道变。今汉继大乱之后,若宜少损周之文致,用夏之忠者。”④《春秋繁露·玉杯》云:“俱不能备而偏行之,宁有质而无文……是故孔子立新王之道,明其贵志以反和,见其好诚以灭伪。其有继周之弊,故若此也。”⑤至于“制礼作乐”,则是改文从质之后的下一个步骤,所谓“应其治时,制礼作乐以成之;成者,本末质文皆以具矣”⑥。缘此“改制作乐”是一套致太平的完整方案,首先通过变更制度修复民众的自然性情,而后制礼作乐以文之,犹如医者先治急症再巩固疗效一般。但从后来汉武帝的礼乐实践来看,他先于元鼎、元封间大规模制作礼乐,而后于太初间改制,整个过程不但颠倒了董仲舒规划的次第,且尚文而不尚质,显然并未领会或刻意错解了仲舒之意。司马相如《难蜀父老》云:“反衰世之陵夷,继周氏之绝业,天子之急务也。”⑦其中的“继周”之说或能道出武帝所想,这与仲舒之“变周”正相异趣。

其次,董仲舒的天人关系有一极重要的中介“圣人”,且作为公羊家,他口中的“圣人”主要指为汉制法的孔子。策论中他说道“天令之谓命,命非圣人不行”⑧,《春秋繁露·随本消息》云“天命成败,圣人知之”⑨,唯有圣人方能谛听、传达天命。在《郊语》中,仲舒格外强调《大雅·假乐》“不愆不忘,率由旧章”一语,认为应慎重对待“先圣人之故文章”⑩。可见其高扬天道仅为振起人事,并无消解古道之意。

---

① 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局 2009 年版,第 4771 页。

② 徐兴无:《论汉儒“太平乃制礼作乐”的思想》,潘斌:《经学、礼学与中国社会》,南京:南京大学出版社 2020 年版,第 139—144 页。

③ 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》卷五《桓公十一年》,第 4820 页。

④ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第 2519 页。

⑤ 苏舆:《春秋繁露义证》卷一《玉杯》,第 27—30 页。

⑥ 苏舆:《春秋繁露义证》卷一《楚庄王》,第 20 页。

⑦ 《汉书》卷五七《司马相如传》,第 2586 页。

⑧ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第 2515 页。

⑨ 苏舆:《春秋繁露义证》卷五《随本消息》,第 137 页。

⑩ 苏舆:《春秋繁露义证》卷十五《郊语》,第 397 页。

《繁露·楚庄王》云:

> 《春秋》之道,奉天而法古。是故虽有巧手,弗修规矩,不能正方员。虽有察耳,不吹六律,不能定五音。虽有知心,不览先王,不能平天下。然则先王之遗道,亦天下之规矩六律已。故圣者法天,贤者法圣,此其大数也。得大数而治,失大数而乱,此治乱之分也。①

董仲舒的《春秋》学实际上折中于圣道,“奉天法古”便是法古圣先王之“遗道”,在礼乐之文缺微的情形下,后王受命应天,可以斟酌先圣遗意,损益旧章稍稍制作,却绝不能对先圣之旧章弃置不顾。这种敬慎之态与武帝自出机杼、驰骋想象的大胆创制同途而殊归。具体到礼制建设层面,仲舒对于“先圣人之故文章”的慎重一以贯之。河间献王进雅乐,仲舒郑重其事,“以为音中正雅”,而武帝则“下大乐官,常存肄之,岁时以备数,然不常御,常御及郊庙皆非雅声”②。张汤问董仲舒郊祀事,武帝欲自作主张在宗庙礼中“以鹜当凫”,仲舒极力反对:“鹜非凫,凫非鹜也。臣闻孔子入太庙,每事问,慎之至也。陛下祭躬亲,齐戒沐浴,以承宗庙,甚敬谨,奈何以凫当鹜,鹜当凫?名实不相应,以承太庙,不亦不称乎?”③可见涉及制礼作乐时,董仲舒所对“皆有明法”④,绝非一味逢迎天子、驰骋见奇。尤其在天子礼方面,仲舒高度重视旧典所传的“郊祀”,对来源不明且掺杂着“神仙不死”思想的“封禅”则并不热心。三国时蜀人秦宓云“汉家得士,盛于其世,仲舒之徒,不达封禅,相如制其礼”⑤,相如制封禅之礼说不够准确,然仲舒弟子褚大确实因议封禅不及兒宽而失御史大夫之位⑥。仲舒《士不遇赋》有云“孰若反身于素业兮,莫随世而轮转”⑦,由于与武帝理念不合,董仲舒渐失上意,钱穆云“武帝用仲舒之议,而疏仲舒之身,仲舒终其生未见大用”⑧,可谓得实。

三、汉武帝鼎、封年间的“奉天制礼”实践

依照董仲舒的设想,先圣作为天命的布达者、古道的承载者,是后王平治天下的真正尺度。古圣以及承载“先王之遗道”的经典,既是后王改制作乐的源头活水,亦可约束其可能膨胀的政治野心。可在汉武帝的礼乐实践中,“天道”与“古道”之间却仍有着巨大张力,武帝并不甘于做圣道谦卑的践行者,而志在成为创业垂统的汉家圣天子。观其下诏屡及“绍休圣绪”“上参尧舜,下配三王”“嘉唐虞而乐殷周”⑨“五帝之教,不相复而治;禹、汤之法,不同道而王”⑩,比隆五帝三王之心显而易见。汲黯曾直刺“陛下内多欲而外施仁义,奈何欲效唐虞之治乎”⑪,可谓深中武帝之弊。因此,武帝在接受董仲舒《春秋》之道的同时,会有意识地弱化“折中于圣”的束缚,而强化“受命应天”的权威。依循仲舒“王者唯天之施”⑫的见解,汉武帝逐渐从“古道”的历史枷锁中脱羁而出,不再理会先圣先王,而是将自己视为奉天承运的历史缔造者。后来太初改制,他批评复古派儒生道:“盖受命而王,各有所由兴,殊路而同归,谓因民而作,追俗为制也。议者

① 苏舆:《春秋繁露义证》卷一《楚庄王》,第 14 页。
② 《汉书》卷二二《礼乐志》,第 1070 页。
③ 苏舆:《春秋繁露义证》卷十五《郊事对》,第 417 页。
④ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第 2525 页。
⑤ 陈寿:《三国志》卷三八《蜀书八》,北京:中华书局 1982 年版,第 973 页。
⑥ 《汉书》卷五十八《公孙弘卜式兒宽传》,第 2633 页。
⑦ 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全汉文》卷二十三,北京:中华书局 1958 年版,第 250 页。
⑧ 钱穆:《秦汉史》,第 101 页。
⑨ 《汉书》卷六《武帝纪》,第 166、161、169 页。
⑩ 《史记》卷三十《平准书》,第 1422 页。
⑪ 《史记》卷一百二十《汲郑列传》,第 3106 页。
⑫ 苏舆:《春秋繁露义证》卷十一《王道通三》,第 329 页。

咸称太古,百姓何望?”①这种假借“天道”以凌抑“古道”的意识始终一贯。

自执政之初起,武帝便有意识地利用中朝辞章之士以崇隆皇极,压制外朝学术,同时也为将来的制礼作乐储备了人才。随着对外用兵的胜利,武帝威望臻于顶峰,其挣脱古道、奉天制礼的阻力已被极大削弱,遂于元鼎四年(前 113)汾阴得鼎后再度开启了一波大规模的礼乐制作。其中几大标志性举措,均与内廷及方士鼓动君王有莫大关联。关于礼乐兴作的情况,学者多有专论;然此中尚有许多关节值得澄清,以下围绕“郊祀”“封禅”析论之:

先论“郊祀”。郊祀为儒家所传的祭天礼,《礼记·郊特牲》颇述其仪,《孝经》“周公郊祀后稷以配天”②一语亦为汉人所熟知。《荀子·礼论》云“郊止乎天子”③,缘此郊祀成为了汉儒构建天子礼方面为数不多的重要理论资源。汉文帝在公孙臣、新垣平的鼓动下曾郊见雍五畤及渭阳五帝,并一度“使博士诸生刺六经中作《王制》,谋议巡狩封禅事”④,后因新垣平伏诛而作罢。至武帝朝,他从元光二年起便郊见雍五畤,其后不但多次行郊礼,且踵事增华,直至立甘泉泰畤。也大致在此期间,董仲舒借《公羊》义屡陈郊祀义。《公羊传·僖公三十一年》经书“夏,四月,四卜郊不从,乃免牲,犹三望”,传云“讥不郊而望祭也”⑤。仲舒发挥道:

> 天者,百神之大君也。事天不备,虽百神犹无益也。何以言其然也?祭而地神者,《春秋》讥之。孔子曰:“获罪于天,无所祷也。”⑥

所谓“祭而地神者,《春秋》讥之”便是指“不郊而望”,仲舒借此申明了郊祀在诸礼中的至高地位。今本《繁露》有《郊语》《郊义》《郊祭》《郊祀》《郊事对》数篇,《郊事对》更是记载了张汤奉武帝使问郊祀事。仲舒以天为“百神之大君”,明确反对群臣学士“万民多贫,或颇饥寒,足郊乎”⑦的看法,可见他是推动武帝朝行郊祀礼的重要人物。元光间罢江都相后,仲舒曾任中大夫教习内朝官多年,悬车致仕之后更是留居长安陋巷备天子顾问,他教授过的郎官多曾亲身参与郊祀祭仪。因此这一重大祀典与中朝关系密切。

但应注意到,汉武帝行郊天之礼或与董仲舒等人有关,也确有典据,然其所立甘泉太一与汾阴后土之祠则是在秦汉雍五畤的基础上发明出来的,且全受公孙卿等方士的怂恿。这其中宝鼎之事是最直接的触发点。文帝时新垣平即预言“周鼎亡在泗水中,今河溢通泗,臣望东北汾阴直有金宝气”⑧,至武帝元鼎四年冬十月祠雍五畤时,遂“始立后土祠汾阴脽丘”⑨。六月宝鼎果出汾阴,群臣称颂此鼎“遭圣而兴”“唯受命而帝者心知其意而合德焉”⑩;吾丘寿王径称“此天之所以与汉,乃汉宝,非周宝”⑪;公孙卿更是献上宝鼎札书,宣扬“汉兴复当黄帝之时”“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也”,黄帝“接万灵明廷”⑫处就在甘泉。此瑞的出现坚定了武帝受命应天的信心。自“亳人谬忌奏祠太一方”⑬之后,太一神的地位被尊于五方天帝之上,在群臣方士的推波助澜下,武帝终于杂糅亳忌太一与雍五畤立下了甘泉太一

---

① 《史记》卷二三《礼书》,第 1160—1161 页。
② 李隆基注,邢昺疏:《孝经注疏》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》,第 5551 页。
③ 王先谦:《荀子集解》卷十三《礼论》,北京:中华书局 1988 年版,第 350 页。
④ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1382 页。
⑤ 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》卷十二,第 4915 页。
⑥ 苏舆:《春秋繁露义证》卷十四《郊语》,第 398 页。
⑦ 苏舆:《春秋繁露义证》卷十五《郊祭》,第 404 页。
⑧ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1383 页。
⑨ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1389 页。
⑩ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1392 页。
⑪ 《汉书》卷六十四《严朱吾丘主父徐严终王贾传》,第 2798 页。
⑫ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1394 页。
⑬ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1386 页。

坛,“放薄忌太一坛,坛三垓,五帝坛环居其下,各如其方”①,每三岁一郊,遂成汉家常制。

总之,郊祀固然有经典依据,甘泉、汾阴之祠则全出于武帝听信方士虚造的不经之辞。尤其是在公孙卿的蛊惑下,武帝坚信自己将成为奉天承运、超迈古昔的“汉之圣者”,并渴望如黄帝鼎湖升仙般接通神灵,遂动用天子权威,杂糅术士之说,在原有亳忌太一坛与秦汉雍五畤的基础上如法炮制,立下了这两处不伦不类的汉家神坛,无怪乎成帝时期匡衡、张谭批评其“事与古制殊”②。马端临论汉郊祀云:“西汉之所谓郊祀,盖袭秦之制而杂以方士之说,曰泰一,曰五帝,丛杂而祀之,皆谓之郊天。”③其说得实。另者作为“立天地之祠”的副产品,立乐府同样具有类似的性质,此不复赘。

再论“封禅”。如果说郊祀出于经典尚有案可查,封禅则多半源自燕齐方士的虚构。梁玉绳云:“三代以前无封禅,乃燕、齐方士所伪造,昉于秦始,侈于汉武。”④从文献上看,封禅所能追溯到的可靠来源便是《管子·封禅》篇中齐桓公与管仲的一段对话,其中“古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉”⑤的说法充满传说色彩。《史记·封禅书》中,司马迁上来便用一段阴阳怪气的文字暗示封禅之不经:

> 自古受命帝王,曷尝不封禅?盖有无其应而用事者矣,未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也。虽受命而功不至,至梁父矣而德不洽,洽矣而日有不暇给,是以即事用希。传曰:“三年不为礼,礼必废;三年不为乐,乐必坏。”每世之隆,则封禅答焉,及衰而息。厥旷远者千有余载,近者数百载,故其仪阙然堙灭,其详不可得而记闻云。⑥

作为告成大典,封禅对受命帝王有着极严苛的要求,概括而言即须同时兼具“应”“命”“功”“德”“暇”,五者缺一不可;又“其仪阙然堙灭”,欲行封禅可谓难上加难。然而这样一个来源无据、条件苛刻、仪文不详的典礼却令武帝痴迷终身,概括而言原因有二:

其一,“僭越历史”的雄心。封禅一事自天子即位之初即已为儒生、方士所共同提出,其后经由多方合力促成;不过在整个过程中,终军、司马相如与兒宽的鼓动至关重要。终军与司马相如都是汉武帝慧眼赏识的奇才,他们深悉主上僭越历史的创造欲,《白麟奇木对》与《封禅文》遗稿都极力迎合这点,抑古而扬今。《白麟奇木对》称颂当今之治“履众美而不足,怀圣明而不专,建三宫之文质,章厥职之所宜,封禅之君无闻焉”⑦。《封禅文》更是贬低上一任成功的封禅者周成王“未有殊尤绝迹可考于今者也”,相较之下当今天子“德侔往初,功无与二,休烈浃洽,符瑞众变”,却“犹以为薄,不敢道封禅”,认为应借由封禅留下比隆三代的遗文制度。⑧《文心雕龙·封禅》论相如文“驱前古于当今之下,腾休明于列圣之上”⑨,可谓切中要害。

兒宽则是促成武帝乾纲独断的关键人物。《汉书》本传载武帝获相如遗稿后询问兒宽,适逢“及议欲放古巡狩封禅之事,诸儒对者五十余人,未能有所定”,兒宽以“享荐之义,不著于经”为由劝谏武帝“唯圣主所由,制定其当”,终使其下定决心“乃自制仪,采儒术以文焉”⑩。吕祖谦《大事记》云:“兒宽劝武帝自制封禅,以导谀见用。”⑪王夫之更是痛批道:“兒宽,……巧附会缘饰,以赞封禅之举,与公孙

---

① 《史记》卷二八《封禅书》,第 1394 页。

② 《汉书》卷二五《郊祀志》,第 1254 页。

③ 马端临:《文献通考》卷六十八《郊社考一》,北京:中华书局 2011 年版,第 2077 页。

④ 梁玉绳:《史记志疑》卷十六《封禅书第六》,北京:中华书局 1981 年版,第 792 页。

⑤ 黎翔凤:《管子校注》卷十六,第 952 页。

⑥ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1355 页。

⑦ 《汉书》卷六四《严朱吾丘主父徐严终王贾传》,第 2815 页。

⑧ 《史记》卷一一七《司马相如列传》,第 3065 页。

⑨ 杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷五《封禅》,第 292 页。

⑩ 《汉书》卷五八《公孙弘卜式兒宽传》,第 2631 页。

⑪ 吕祖谦:《大事记解题》卷十二《汉孝武皇帝元封元年》,杭州:浙江古籍出版社 2017 年版,第 807 页。

卿之流相为表里。武帝利赖其说,采儒术以文其淫诞,先王之道,一同于后世缁黄之徒,而灭裂极矣。”①通过终军、相如、兒宽的谀辞,可以在一定程度上洞察武帝挣脱古道、僭拟前圣的心态,武帝在封禅过程中的所作所为与三人所言无疑是合辙的。

其二,“封禅不死”的执念。牛运震云:“武帝封禅本为长生不死之道,原与古帝王升中告成之旨殊别,故求仙者封禅之根,而封禅者求仙之阶。”②此言道出了武帝执着于封禅的深层原因。“封禅不死”之说不知起于何时,据《史记·封禅书》,李少君、齐人丁公、公王带都曾明确提及。而公孙卿所编造的黄帝故事则对武帝构成了致命的诱惑。他首先通过历法建立起黄帝与汉武帝之间的类比关系,“今年得宝鼎,其冬辛巳朔旦冬至,与黄帝时等”,认为武帝也将成为大历史周期的开启者;再借黄帝封禅通神鼓吹“汉主亦当上封,上封能仙登天矣”,引得武帝惊呼“吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱屣耳”③。从此后武帝定郊祀、封禅乃至太初改制的过程来看,显然是在刻意追摹黄帝故事,其深层目的便在于寻得“求仙之阶”。④

明确以上两点,封禅过程中武帝的种种荒诞之举便不难理解。太史公述其用方士、弃儒生之事甚详。因“封禅用希旷绝,莫知其仪礼”,武帝最初令群儒“采封禅《尚书》《周官》《王制》之望祀射牛事”,随后“既闻公孙卿及方士之言,黄帝以上封禅,皆致怪物与神通,欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士,高世比德于九皇,而颇采儒术以文之”,最后又因自制的封禅祠器得不到群儒认可,索性“尽罢诸儒”,将个人意志彻底凌驾于传统之上。颇为讽刺的是,由于前期制礼工作混乱,到了行礼之时实际上又是将现成的甘泉、汾阴祭仪移植到了泰山上:“乙卯,令侍中儒者皮弁荐绅,射牛行事。封泰山下东方,如郊祠太一之礼……丙辰,禅泰山下阯东北肃然山,如祭后土礼。”⑤因此可以说,汉家封禅实为汉武帝驰骋其求仙之私志与制礼之创意的结果;对此事产生实际影响者,如司马相如、公孙卿等,也多出自内廷,故而不免有不根经典、杂糅仙道的特征。对此柳宗元《贞符序》中曾直言汉家封禅乃“用夸诬于无知之氓”的产物,“增以驺虞神鼎,胁驱纵臾,俾东之泰山石闾,作大号,谓之封禅,皆《尚书》所无有”⑥。

以上围绕“郊祀”与“封禅”简要梳理了元鼎、元封年间的“奉天制礼”运动。总结起来主要有以下特征,一曰崇天道以抑古道,二曰亲中朝以制外朝,三曰虚经典而事鬼神。这些礼乐兴作可谓有“奉天”之虚用,而无“化民”之实效,荀悦批评其“犹好其文,不尽其实”⑦十分恰切。但同时也当看到,伴随着武帝朝礼乐逐步兴起的进程,“文章”的意义已大有别于畴昔。那么我们应如何理解汉武帝时代的文辞创作?又如何评价其影响?

四、神异体验与帝国文辞的艺术创造力

汉武帝在创建帝国宗教的过程中扬弃古道而崇隆天道,其礼乐制作全为冲决传统、自作主张之创变,且完全偏离了先王以礼乐教民的本意,故得不到后儒的认可。刘勰谓其乐府曲词“丽而不经”“靡而非典”⑧,方苞则直刺其“惮复古而乐秦仪”⑨,皆切中肯綮。但换个角度来看,汉武帝的礼乐兴作至少有一种价值。他的种种创举缔造了一个独特的“尚文”时代,且这种夹杂着大量神异体验的靡丽之“文”,

---

① 王夫之:《读通鉴论》卷三《武帝》,北京:中华书局 1975 年版,第 66 页。

② 牛运震撰,崔凡芝校释:《空山堂史记评注校释》卷四《书·封禅书》,北京:中华书局 2012 年版,第 201 页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1394 页。

④ 参见郭津嵩:《公孙卿述黄帝故事与汉武帝封禅改制》,《历史研究》2021 年第 2 期,第 89—108 页。

⑤ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1398 页。

⑥ 尹占华、韩文奇:《柳宗元集校注》卷一《雅诗歌曲·贞符》,北京:中华书局 2013 年版,第 78 页。

⑦ 荀悦:《汉纪·孝元皇帝纪下》卷二三,北京:中华书局 2002 年版,第 407 页。

⑧ 杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷二《乐府》,第 82 页。

⑨ 方苞:《方苞集》卷二,上海:上海古籍出版社 1983 年版,第 40 页。

与儒家宗经隆古、深具历史理性的礼乐教化之“文”大异其趣,不啻为美学上的一次重大变革。

李泽厚在《美的历程》中曾标举所谓“楚汉浪漫主义”①,实际上这一概念并不适用于“辞人勿用”的西汉前期。西汉早岁承秦世之不文,整体基调是崇尚务实理性,且尚质反文的。政治上统治者奉行黄老道术,任用的都是“重厚少文”“不言而躬行”的“长者”,对好言天道鬼神的儒生方士敬而远之,汉文帝曾一度有修文之意,但自新垣平伏诛之后,他便“怠于改正朔服色神明之事”②,窦太后同样认为“儒者文多质少”③,多次排击、诛戮有文饰倾向的儒生。就文辞而言,西京早期的政论文多承袭纵横文辞杀伐决断的功利色彩,展现出高度重视“历史”与“经验”的质实风格。即使在辞赋这种诗性文体之中,贾谊等人的想象性与创造力,同后来者如相如之徒也难以相提并论。

如果说汉代真有所谓“浪漫主义”,主要也就体现于武帝一朝。与董仲舒构建的具有理性色彩的新自然神不同,汉武帝心中的“天神”确实具有某种“浪漫”气质。正是在他的时代,各种“侈艳”“迂诞”的仙道想象大量进入文辞之中,这在某种意义上重新光大了奇幻瑰诡、惊采绝艳的楚辞传统。武帝时期夹杂着神性体验的礼乐文章多有一种狞厉迷狂的特异之美。他一生尊礼天神,崇信仙方,方士少翁建言“上即欲与神通,宫室被服非象神,神物不至”,他便“作画云气车,及各以胜日驾车辟恶鬼,又作甘泉宫,中为台室,画天、地、太一诸鬼神,而置祭具以致天神”。他立乐府采诗夜诵,“以正月上辛用事甘泉圜丘,使童男女七十人俱歌,昏祠至明,夜常有神光如流星止集于祠坛,天子自竹宫而望拜,百官侍祠者数百人皆肃然动心焉”④。公玊带上黄帝时明堂图,他便仿制行礼:“天子从崑仑道入,始拜明堂如郊礼。礼毕,燎堂下。而上又上泰山,自有秘祠其巅。”⑤这些迷离曼妙的礼神体验令整个帝国笼罩于宗教神氛之中。

汉武帝惊人的诗性激情、具有非理性色彩的礼神制作,以及不拘一格拣拔人才的方式,令这个时代诞育了中国历史上“溢于文辞”⑥的一代文章家。相较于儒家推崇的言必征实、辞达而已,这一时期的文章显得自在疏宕,玄辞瑰玮,充满了个性与创造力。这方面最有代表性的便是司马相如。相如一生都与武帝的礼乐兴作、事神活动紧密关联,他的文辞以擅长“驾虚行危”⑦著称。相传其作《子虚》《上林》赋时“不复与外事相关,控引天地,错综古今,忽然如睡,焕然而兴,几百日而后成”⑧,这种近乎灵巫降神式的体验激发了相如的想象力,连扬雄都艳赞“长卿赋不似从人间来,其神化所至邪”⑨。观其赋上林,状离宫别馆:

> 俛杳眇而无见,仰攀橑而扪天,奔星更于闺闼,宛虹拖于楯轩。青虬蚴蟉于东箱,象舆婉蝉于西清,灵圄燕于闲观,偓佺之伦暴于南荣,醴泉涌于清室,通川过乎中庭。⑩

相如的描绘迂诞奇幻,宛然仙境,显然并非真实的上林苑囿。他笔下的人间仙境与汉武帝布满天地鬼神之像的甘泉宫如出一辙,都是通过艺术形式获得了超越于经验世界的神异体验。

总体看来,武帝时代或靡丽侈艳、或雄奇瑰诡的文辞艺术,与其制礼作乐的思路相为表里。在整个过程中他拒绝“拘文牵俗”⑪,一系列夹杂着神异体验、带有宗教迷狂色彩的兴作,展现出强烈的创造欲

---

① 李泽厚:《美的历程》,北京:文物出版社 1981 年版,第 67 页。
② 《史记》卷二八《封禅书》,第 1383 页。
③ 《史记》卷一百三《万石张叔列传》,第 2765 页。
④ 《汉书》卷二二《礼乐志》,第 1045 页。
⑤ 《史记》卷二八《封禅书》,第 1401 页。
⑥ 《汉书》卷六五《东方朔传》,第 2863 页。
⑦ 刘熙载:《艺概》,北京:中华书局 2009 年版,第 432 页。
⑧ 旧题刘歆撰,葛洪集:《西京杂记》第二,第 91 页。
⑨ 旧题刘歆撰,葛洪集:《西京杂记》第三,第 147 页。
⑩ 《史记》卷一一七《相如列传》,第 3026 页。
⑪ 《史记》卷一一七《司马相如列传》,第 3051 页。

与涌现感,那个时代的文辞也随之迸发出惊人的艺术想象力与创造力,这是迥别于汉初的个性化面目。惟其如此,方有班固所谓“大汉之文章,炳焉与三代同风”①。

结　语

考察汉武帝时期礼乐兴作以及创建帝国宗教的思想背景,有助于我们深度理解这个尚文之世的诗性精神与语言艺术。受汉初诸种思潮以及现实政治形势的影响,内藏于武帝心中僭越传统的创造欲最初隐而未发;自董仲舒上《天人三策》,武帝一纾困惑,收获了自信与鼓舞。他吸收了董仲舒的“应天改制”思想,却有意忽略其中“改文从质”的变革意识以及作为天人之中介的“圣人”的存在,在其后长达数十年的礼乐实践中逐步超轶“古道”,杂糅神仙方术完成了“奉天制礼”,将充溢着原始激情的“神话与诗”重新注入了日趋理性化、实用化的民族精神之中。故而仅就文化层面而言,他一手缔造的尚文之世对文辞地位的提升,以及早已镌刻于民族性格深处的“楚汉浪漫主义”,潜在地影响中国思想传统与文学传统,意义极为深远。

但同样必须看到,汉武帝的多欲与野心带来了惨痛的后果。由于穷兵黩武,更兼心好鬼神之事,武帝不得不阴夺于民,“桑弘羊等致利,王温舒之属峻法”②纷至。到了晚年他不但奢广无度,卒至“海内虚耗,户口减半”③“赤地数千里,或人民相食”④;更听信术士之言大兴巫蛊之祸,陷于颠倒狂悖。董仲舒有云“为政而宜于民者,固当受禄于天”⑤,汉武帝大兴礼乐、建构国家宗教的过程中唯务尊天事神,却忘怀了礼乐“渐民以仁,摩民以谊,节民以礼”⑥的教民之意,这不能不说是巨大的历史遗憾。

“Heavenly Way” and “Ancient Way”: Emperor Wu of the Han Dynasty's Practice of Rituals and Music and Its Significance in the History of Literature

Huang Ruoshun

(*School of Liberal Arts*, *Nanjing University*, *Nanjing* 210023, *China*)

Abstract: The change of the ideas on rituals and music during the period of Emperor Wu of the Han Dynasty (汉武帝) contributed to the elevation of the status of prose and verse and the rise of the consciousness of literary language. In the process of creating rituals and composing music, Emperor Wu intentionally abandoned tradition and even carried out dehistoricization, and then turned to adopt a religionized path, changing “the creation of rituals by following the ancient way” (法古制礼) to “the creation of rituals by following the heavenly way” (奉天制礼). This transformation from the “ancient way” (古道) to the “heavenly way” (天道) rekindled the mythical imagination and poetic passion of the Han Empire, and nurtured a generation of writers with great personality in the history of literature.

Key words: heavenly way; ancient way; rituals and music; literary language

(责任编辑　郑　园)

① 班固:《两都赋序》,李善注:《文选》,第 2 页。
② 《史记》卷一百三《万石张叔列传》,第 2767 页。
③ 《汉书》卷七《昭帝纪》,第 233 页。
④ 《汉书》卷七五《眭两夏侯京翼李传》,第 3156 页。
⑤ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,第 2505 页。
⑥ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,第 2503 页。